

# DA GROTA À ALDEIA MÃE JOVINA: MOBILIDADE, TERRITÓRIO E CONSTRUÇÃO IDENTITÁRIA ÉTNICA ENTRE OS XUKURU-KARIRI EM TAQUARANA (AL)

WEMERSON FERREIRA DA SILVA<sup>1</sup>

## RESUMO

Este artigo analisa um processo de construção identitária étnica recentemente iniciado entre três famílias extensas indígenas que vivem no município de Taquarana (AL), no agreste do estado de Alagoas. Tal processo foi desencadeado por conflitos com um fazendeiro local que, nas interpretações dessas famílias, poderiam levá-las a perder as terras que habitam desde as primeiras décadas do século XX. Isso as levou a demandarem, em 2014, que a Fundação Nacional do Índio demarcasse a área que ocupam como Terra Indígena e deflagrou um processo de reelaboração sociocultural no qual elas são alguns dos protagonistas. Ao longo do texto são discutidos os processos de mobilidade e a dinâmica do território ocupado por esses Xukuru-Kariri – o grupo étnico ao qual tais famílias que estão em Taquarana reivindicaram então pertencer – e o modo como esses conflitos e reivindicações os têm levado a um processo de etnificação de suas expressões culturais.

## PALAVRAS-CHAVE

Família; Identidade étnica; Território; Mobilidade; Xukuru-Kariri.

## *FROM GROTA TO ALDEIA MÃE JOVINA: MOBILITY, TERRITORY AND ETHNIC IDENTITY CONSTRUCTION AMONG THE XUKURU-KARIRI IN TAQUARANA (AL)*

## ABSTRACT

This article analyzes a process of ethnic identity construction recently initiated among three extended indigenous families who live in the municipality of Taquarana (AL), Alagoas' "agreste" region. This process was triggered by conflicts with a local farmer who, in the interpretations of these families, could lead them to lose the land they have inhabited since the first decades of the 20th century. This led them to demand, in 2014, that the National Indian Foundation demarcate the area they occupy as an Indigenous Land and triggered a process of socio-cultural re-elaboration in which they are some of the protagonists. Throughout the text, the processes of mobility and the dynamics of the territory occupied by these Xukuru-Kariri are discussed – the ethnic group to which these families in Taquarana then claimed to belong – and the way in which these conflicts and claims have led them to a process of ethnification of their cultural expressions.

## KEYWORDS

Family; Ethnic identity; Territory; Mobility; Xukuru-Kariri.

## *DE GROTA À ALDEIA MÃE JOVINA: MOBILITÉ, TERRITOIRE ET CONSTRUCTION DE L'IDENTITÉ ETHNIQUE ENTRE LES XUKURU-KARIRI À TAQUARANA (AL)*

## RÉSUMÉ

Cet article analyse un processus de construction de l'identité ethnique récemment initié parmi trois familles autochtones élargies qui vivent dans la municipalité de Taquarana (AL), dans la campagne de l'État d'Alagoas. Ce processus a été déclenché par des conflits avec un agriculteur local qui, selon l'interprétation de ces familles,

---

<sup>1</sup> Doutorando em Antropologia Social pelo PPGAS/Museu Nacional/Universidade Federal do Rio de Janeiro.

pourrait les amener à perdre la terre qu'ils habitent depuis les premières décennies du XXe siècle. Cela les a amenés à exiger, en 2014, que la National Indian Foundation délimite la zone qu'ils occupent en tant que terre indigène et a déclenché un processus de réélaboration socioculturelle dont ils font partie des protagonistes. Tout au long du texte, les processus de mobilité et la dynamique du territoire occupé par ces Xukuru-Kariri sont discutés – le groupe ethnique auquel ces familles de Taquarana ont ensuite prétendu appartenir – et la manière dont ces conflits et revendications les ont conduits à un processus d'ethnification de leurs expressions culturelles.

### MOTS-CLÉS

Famille; Identité ethnique; Territoire; Mobilité; Xukuru-Kariri.

### *DE LA GROTA A LA ALDEIA MÃE JOVINA: MOVILIDAD, TERRITORIO Y CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD ÉTNICA ENTRE LO XUKURU-KARIRI EN TAQUARANA (AL)*

### RESUMEN

Este artículo analiza el proceso de construcción de la identidad étnica protagonizado recientemente por tres familias extensas indígenas que viven en el municipio de Taquarana (AL), en el "agreste" del estado de Alagoas. Este proceso fue provocado por conflictos con un propietario de tierra local que, en las interpretaciones de estas familias, podría llevarlas a perder la tierra que han habitado desde las primeras décadas del siglo XX. Esto las llevó a exigir, en 2014, que la Fundación Nacional del Indio demarcara el área que ocupan como Tierra Indígena, lo que desencadenó un proceso de reelaboración sociocultural movilizado por ellas y por otros protagonistas. A lo largo del texto, son discutidos los procesos de movilidad y la dinámica del territorio ocupado por los Xukuru-Kariri, el grupo étnico al que estas familias en Taquarana afirmaron pertenecer, y la forma en que estos conflictos y reclamos los han llevado a un proceso de etnificación de sus expresiones culturales.

### PALABRAS CLAVE

Familia; Identidad étnica; Territorio; Movilidad; Xukuru-Kariri.

## INTRODUÇÃO

“Nós somos nascidos e criados aqui. Nascemos naquela *Grota*. Somos filhos da terra”  
(Dona Joana, 2014).

O presente artigo<sup>2</sup> é uma releitura e uma síntese das reflexões apresentadas em meu trabalho de conclusão de curso (SILVA, 2017)<sup>3</sup>. Aqui será analisado um processo de construção identitária étnica recente, vivenciado por três famílias extensas indígenas, as quais somam em torno de 40 pessoas e residem em Taquarana (AL), um dos municípios situados na região agreste do estado de Alagoas. Tal processo foi desencadeado por conflitos com um fazendeiro local que, nas interpretações dessas famílias, poderiam levá-las a perder as terras que habitam desde mais ou menos a década de 1930. Nesse caso, similarmente à experiência de outros grupos indígenas nos séculos XX e XXI, foi uma reivindicação territorial o que deflagrou a instauração de uma fronteira étnica (ARRUTI, 1995; PACHECO DE OLIVEIRA, 2004; 2016b; LITTLE, 2003; ALMEIDA, 2008; O'DWYER, 2011; OLIVEIRA, 2012).

A fronteira étnica não foi o princípio de organização social mais operativo desses grupos familiares a partir do final do século XIX, quando ocorreu a extinção do Aldeamento de Palmeira dos Índios, que reunia uma diversidade de coletividades étnicas no agreste alagoano. Ao longo do tempo, algumas ações foram realizadas por esses grupos familiares para que a Fundação Nacional do Índio (FUNAI) os reconhecesse como um grupo indígena. Como os interlocutores Dona Cícera e Antônio Neto descreveram, Mãe Jovina<sup>4</sup>, a fundadora dessa parcela do grupo étnico Xukuru-Kariri, levou seus filhos a Arapiraca (AL) (a cerca de 21km de Taquarana), em 1976, buscando “registrá-los” como *índios*<sup>5</sup>. Mãe Jovina faleceria na década de 1990 e o “registro” não se efetivou. Nesse mesmo período, numa ida a um

---

<sup>2</sup> Ao longo deste texto utilizarei aspas para: citações bibliográficas; trechos de documentos; trechos de falas de interlocutores e; outras situações nas quais seu uso seja oportuno. Reservarei o itálico para: construções discursivas que possuem destaque entre os interlocutores indígenas e; palavras, expressões e citações em línguas estrangeiras.

<sup>3</sup> Trata-se de minha graduação em Ciências Sociais (licenciatura), cursada no Instituto de Ciências Sociais (ICS) da Universidade Federal de Alagoas (UFAL). Agradeço à professora Claudia Mura (PPGAS/UFAL) pela cuidadosa orientação, tanto do próprio trabalho de conclusão de curso quanto da investigação que deu origem a ele. Agradeço, igualmente, aos professores Jordânia de Araújo Souza (CEDU/UFAL) e Wendell Ficher Teixeira de Assis (PPGS/UFAL) pelas generosas arguições e pelos valiosos comentários feitos durante a defesa desse trabalho. Aproveito para agradecer também aos pareceristas da Revista Mundaú pelas pertinentes sugestões que colaboraram para o aprimoramento desta versão em formato de artigo.

<sup>4</sup> O modo como os interlocutores chamam Jovina Maria Julia da Conceição.

<sup>5</sup> Os interlocutores não informaram exatamente a que local Mãe Jovina se dirigiu nessa ocasião. Talvez, como nas demais tentativas de obter o “registro” como indígena e/ou de regularizar o território, ela pode ter ido a um cartório em Arapiraca.

cartório, em Limoeiro de Anadia (AL) (a cerca de 15km de Taquarana), visando regularizar o território que ocupavam, Antônio Neto mencionou que dentre eles estava a “Dra. Maria Estela”. O interlocutor não descreveu como a contatou, mas, de acordo com ele, essa “doutora” era uma funcionária da FUNAI. Duas décadas mais tarde, quando os referidos conflitos com o fazendeiro local se desenrolavam na Justiça Estadual de Alagoas, o Ministério Público Federal (MPF) afirmou que, em 2010, a FUNAI já havia constatado que no local habitavam “índios” da “etnia” Xukuru-Kariri (esses eventos serão retomados nos próximos itens).

Apesar dessa ligação difusa com o órgão indigenista oficial, foi em 2014 que essas famílias passaram a reivindicar com mais afinco uma identidade étnica específica e; a exigir, da FUNAI, a demarcação de seu território como Terra Indígena. Tais reivindicações, como a pesquisa permitiu concluir, expressavam-se enquanto contornos de um processo de territorialização dessas famílias. Como “uma intervenção da esfera política que associa, de forma prescritiva e insofismável, um conjunto de indivíduos e grupos a limites geográficos bem determinados” (PACHECO DE OLIVEIRA, 2016b, p. 204-205), o processo de territorialização corresponde ao

“[...] movimento pelo qual um objeto político-administrativo – nas colônias francesas seria a “etnia”, na América espanhola, as “reducciones” e “resguardos”, no Brasil, as “comunidades indígenas” – vem a se transformar em uma coletividade organizada, formulando uma identidade própria, instituindo mecanismos de tomada de decisão e de representação, e reestruturando as suas formas culturais (inclusive as que o relacionam com o meio ambiente e com o universo religioso) [...]” (PACHECO DE OLIVEIRA, 2016b, p. 205).

Para tanto, essas famílias se ampararam em vínculos políticos, rituais e de parentesco mantidos com os Xukuru-Kariri que vivem em Palmeira dos Índios (AL), um município que também se localiza no agreste alagoano, de onde, inclusive, Mãe Jovina se retirou, na década de 1930, para se estabelecer em Taquarana. Os Xukuru-Kariri que estão em Palmeira dos Índios dispõem de reconhecimento oficial e de terra demarcada desde 1952, ano em que, por meio da atuação do Serviço de Proteção aos Índios (SPI), foi criada para eles a Aldeia Fazenda Canto<sup>6</sup>. Se, naquela época, esta parte dos Xukuru-Kariri recebeu o suporte dos Fulni-ô e dos Kariri-Xocó em suas mobilizações para a conquista territorial,

---

<sup>6</sup> Em Palmeira dos Índios, os Xukuru-Kariri se distribuem atualmente em 9 aldeias: Amaro, Boqueirão, Cafurna de Baixo, Capela, Coité, Fazenda Canto, Jarra, Mata da Cafurna e Riacho Fundo, e somam, de acordo com informações do DSEI (Distrito Sanitário Especial Indígena – Alagoas e Sergipe, 2015), em torno de 3.000 pessoas. Dos 7.000 hectares que compõem o território tradicional Xukuru-Kariri nesse município, apenas cerca de 1.200 estão sob a posse indígena. O resto se encontra nas mãos de *posseiros*.

recentemente, ela auxiliou os *parentes*<sup>7</sup> do mesmo grupo étnico, mas que estão em Taquarana, onde conformam outra parcela de seu grupo, endossando o que demandavam e buscando *aliados*<sup>8</sup> para os apoiar.

Cabe ressaltar que a própria realização da pesquisa que deu origem a este trabalho foi um dos resultados de tal busca por *aliados*. Tratou-se de algo solicitado por lideranças Xukuru-Kariri que estão em aldeias em Palmeira dos Índios. Em reunião numa dessas aldeias, a Mata da Cafurna, alguns líderes indígenas convidaram a professora Claudia Mura (PPGAS/UFAL) para realizar um estudo preliminar sobre o território que aquelas três famílias estavam reivindicando. Assim, mediante um projeto de pesquisa e extensão denominado “Levantamento de dados para caracterizar a ocupação territorial das famílias Xukuru-Kariri da Fazenda Nóia em Taquarana (AL)” (2014-2016), formulado e coordenado por essa professora, ela e um grupo de estudantes – dentre os quais eu me inseria<sup>9</sup> – passamos a nos dedicar ao que tinha sido requisitado pelos indígenas. Essas lideranças, que na ocasião executavam oficinas de formação política com os *parentes* que estão em Taquarana (no território destes), convidaram Claudia Mura, cientes da influência do discurso antropológico no processo de demarcação das Terras Indígenas.

Não se deve esquecer que a situação histórica (PACHECO DE OLIVEIRA, 1988) em que os grupos indígenas se inserem contemporaneamente no Brasil, marcada por intensas mobilizações e atuações políticas nas quais eles são protagonistas, tem nos levado à construção de um novo regime de memória acerca dessas coletividades (PACHECO DE OLIVEIRA, 2016a, p. 29). Um regime de memória que difere de forma substantiva do modo como historicamente nos acostumamos a pensar sobre elas. Afastados do romantismo e de uma concepção que sempre os considerou pretéritos e/ou transitórios, os referidos líderes Xukuru-Kariri avaliaram que a existência de um estudo preliminar poderia dar mais densidade à reivindicação que seus *parentes* estavam realizando e poderia acelerar, dessa maneira, a demarcação das terras que lhes pertencem. Essa atitude consistiu numa estratégia, notável e perspicaz, elaborada por eles para a manutenção daquele território<sup>10</sup>.

---

<sup>7</sup> A categoria é utilizada pelos interlocutores para se remeter a todos os Xukuru-Kariri e também aos membros de outros grupos étnicos indígenas do País.

<sup>8</sup> Essa é a forma como os indígenas nomeiam os não indígenas que apoiam a sua luta, seja a luta terra seja por outros direitos.

<sup>9</sup> O projeto envolveu 5 estudantes do curso de graduação em Ciências Sociais do ICS/UFAL: Italo Dennis de Oliveira, Tanísia Conceição dos Santos e Wemerson Ferreira da Silva, que concluíram o projeto; e Ludmila Pimentel Gonçalves da Silva e José Kleiton Vieira de Lima Ferreira, que não permaneceram até o fim.

<sup>10</sup> De modo semelhante ao que Edvigis Ioris (2018, p. 20) observou com relação às etnogêneses indígenas na região do baixo rio Tapajós, no sudoeste do Pará, entendendo-as como constituintes

Por se tratar de um estudo preliminar, desenvolvido nas dependências de um projeto de extensão, e pela ausência de qualquer financiamento da universidade ou de outra agência de fomento à pesquisa, o trabalho de campo consistiu: a) em visitas pontuais àquelas famílias em alguns finais de semana, entre os meses de maio e dezembro de 2014, em Taquarana; b) na participação das reivindicações que elas realizaram na sede da FUNAI (a Coordenação Regional Nordeste I), em Maceió, em dezembro de 2014 e em agosto de 2015; e na participação da Assembleia Xukuru-Kariri, em Palmeira dos Índios, em outubro de 2014.

Essas três famílias extensas são lideradas por três mulheres indígenas e seus respectivos esposos, todos estes não indígenas: Dona Cícera e Cícero; Dona Joana e Antônio Neto; Dona Tôta e Seu Comercino. A maior parte dos dados analisados neste artigo – composta, sobretudo, por narrativas gravadas e por observações registradas em diários de campo – foi produzida a partir das experiências descritas acima, tendo como principais interlocutores essas lideranças familiares. Além disso, analisei o processo judicial referente ao conflito entre as famílias e o aludido fazendeiro<sup>11</sup>.

Para dar conta de seus objetivos, o artigo realiza dois movimentos. Em primeiro lugar, discute os processos de mobilidade e a dinâmica territorial<sup>12</sup> vivenciados pelos Xukuru-Kariri em Taquarana. Em segundo lugar, reflete sobre como um conjunto de eventos, no qual se destacam os conflitos com aquele fazendeiro local – que aqui será chamado de Jorge (nome fictício) – provocou entre tais famílias um processo de construção identitária étnica que as têm levado a um processo de etnificação de suas expressões culturais.

---

de “*a new memory regime to confront the dominant historiographical narratives*” que desconsideram o protagonismo desses coletivos étnicos.

11

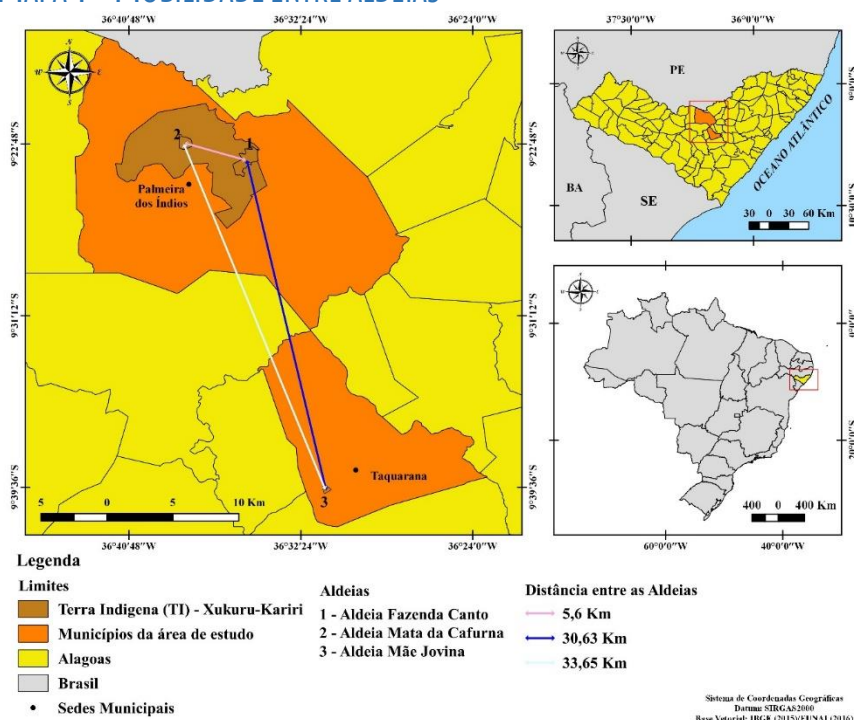
Disponível

em:

<<http://www2.tjal.jus.br/cpopg/show.do?processo.codigo=1S00002860000&processo.foro=64&dadosConsulta.localPesquisa.cdLocal=-1&cbPesquisa=NMPARTE&dadosConsulta.tipoNuProcesso=UNIFICADO&dadosConsulta.valorConsulta=Adriana+Maria+de+Oliveira&chNmCompleto=true&paginaConsulta=1>>. Todos os trechos de documentos desse processo judicial citados a seguir, a maior parte em notas de rodapé, foram consultados através desse link.

<sup>12</sup> Emprego a noção de dinâmica territorial conforme proposta por Fabio Mura: “o movimento continuado no tempo, resultante de uma pluralidade de processos que ocorrem em um determinado espaço geográfico e que levam os integrantes de grupos sociais e étnicos diferentes a configurar e/ou ajustar territórios de um determinado modo” (2019, p. 153).

## MAPA 1 – MOBILIDADE ENTRE ALDEIAS



Fonte: IBGE/FUNAI. Elaboração: Thiago Cavalcante Lins Silva e eu.

## O ALDEAMENTO DE PALMEIRA DOS ÍNDIOS

Fundado na década de 1770, o Aldeamento de Palmeira dos Índios representou o início do primeiro processo de territorialização das coletividades indígenas que habitavam o agreste alagoano. Sua criação reuniu num território circunscrito diversos grupos étnicos, em geral associados aos etnônimos Xukuru e Kariri, que viviam nessa região desde pelo menos 1740 (ANTUNES, 1973, p. 45-51 e 57-69).

O aldeamento seria extinto através de um “Aviso”, promulgado pelo governo provincial em 1872, acompanhando um processo em curso mais abrangente de dissolução dos aldeamentos indígenas<sup>13</sup>. Somado aos efeitos da Lei de Terras de 1850, que definiu a compra como único caminho legal para acesso às terras devolutas (ou públicas), como passaram a ser consideradas as que correspondiam a esse aldeamento, isso ocasionou um processo de dispersão forçada dos indígenas que residiam em tal espaço criado pela política colonial, permitindo que ele fosse progressivamente tomado por não indígenas e obrigando seus habitantes a abandoná-lo.

<sup>13</sup> É o que se compreende pelo seguinte: “O presidente da Província autorizado pelo Aviso do Ministerio dos Negocios da Agricultura, Comercio e Obras Publicas, datado de 17 de junho ultimo, sob o nº 3, declara extintos todos os aldeamentos de indios existentes nesta mesma Província,

Sem recursos, os indígenas não conseguiam comprar ou arrendar parcelas de terra. Poucos puderam reunir as condições necessárias para permanecer em pequenas áreas nas serras em volta do extinto aldeamento. Com efeito, a maioria teve que se retirar dali, indo viver nas periferias de Palmeira dos Índios, elevada à categoria de cidade em 1899 (ANTUNES, 1973, p. 11); ou em fazendas próximas como moradores<sup>14</sup>, prestando serviços para os donos dessas propriedades rurais. Outros viajaram ainda para o Sudeste, ou para outros municípios alagoanos, em busca de terra e de trabalho (SILVA JÚNIOR, 2013, p. 61-62).

Desde então esses indígenas passaram a se organizar, sobretudo, como unidades domésticas. Parte deles iria se reunir, décadas depois, na Aldeia Fazenda Canto, que, como comentei, foi criada em 1952. Entretanto, Mãe Jovina e alguns de seus familiares, de quem descendem os Xukuru-Kariri que estão em Taquarana, não vivenciaram tal processo. Cerca de 20 anos antes do acontecimento, eles haviam se mudado para Fazenda Nóia, situada na zona rural de Taquarana. Era nesse lugar onde eles estavam instalados no momento de criação daquela aldeia. Uma das poucas exceções é José Camilo, um dos filhos de Mãe Jovina que, conforme Dona Tôta, mudou-se para a Aldeia Fazenda Canto ainda na década de 1950.

## DE PALMEIRA DOS ÍNDIOS À FAZENDA NÓIA

### A Fazenda Nóia

A Fazenda Nóia pertencia a Manoel Nóia, um falecido fazendeiro de Taquarana que, pela ausência de filhos, deixou-a para “sobrinhos”. Os interlocutores ressaltaram não saber se havia vínculos de consanguinidade entre o doador e os donatários. “Sobrinhos” era o modo como Nóia, talvez carinhosamente, costumava chamar os herdeiros de tais terras.

Nas palavras de Dona Cícera, Manoel Nóia era “um tio que não tinha irmãos, não tinha parentes, não tinha nada. (...) A gente chamava tio porque o meu pai era quem [o] chamava [dessa forma]”. Recebendo grande apreço por ter lhes legado um lugar para viver, esse fazendeiro surgia nas narrações dos indígenas quase sempre como uma figura emblemática e enigmática, mas sobre a qual eles não dispunham de muitas informações. Conforme Dona Cícera, seu pai contava que foi numa reunião, realizada com os “sobrinhos” pouco antes de falecer, que o fazendeiro informou que lhes deixaria a Fazenda Nóia. Parte dessas terras já havia sido trocada ou vendida anteriormente, mas nessa ocasião, Manoel Nóia ressaltou que isso não deveria mais ocorrer. As terras restantes deviam “ficar para

---

ficando incorporadas as terras de domínio público as sesmarias pertencentes aos referidos aldeamentos” (ANTUNES, 1984, p. 125, *sic*).

<sup>14</sup> Sobre o sistema de morada, ver Moacir Palmeira (2009 [1977]) e, para o caso alagoano, em específico, ver Beatriz Heredia (1988).



aqueles que quisessem viver” nelas. Além de uma área que, segundo Antônio Neto, aproximava-se de 228 hectares, a propriedade doada dispunha de um grande número de casas.

Após a morte desse fazendeiro, um de seus “sobrinhos”, Manoel Camilo, decidiu ir a um cartório em Limoeiro de Anadia (AL) legalizar a distribuição da fazenda entre os herdeiros. Como veremos abaixo, esse município seria frequentado diversas vezes pelos indígenas aqui protagonistas, os quais a ele se dirigiam em busca de amparo jurídico. Todavia, Manoel Camilo faleceu antes de conseguir concluir esse feito, conforme os interlocutores afirmaram, de modo que, os demais herdeiros da fazenda encerraram, por conseguinte, os esforços para distribuí-la legalmente. Os “mais sabidos”, nos termos de Antônio Neto, passaram paulatinamente a subtrair partes desse território, vendendo-as ou as trocando. Com o passar dos anos, a Fazenda Nóia passou a contabilizar pouco mais de 30 hectares. “Ficaram”, como disse o interlocutor, “750 tarefas de terra para nós. Foram trocando por uma moto, por negócio, por gado, por galinha... E se tornou essa área de cento e poucas tarefas”<sup>15</sup>.

#### Estabelecendo-se na Grota

Mãe Jovina se mudou para a Fazenda Nóia por volta de 1930. Ela nasceu em Palmeira dos Índios e, após o falecimento de seus pais, que se deu quando ela era bem jovem, passou a estar sob os cuidados de José Firmino, seu irmão mais velho. Tive acesso a duas narrativas distintas sobre o deslocamento de Mãe Jovina para aquela fazenda. Apesar da dissonância, todos os interlocutores apontaram uma estreita ligação entre a mudança de Mãe Jovina para Taquarana e o seu tutor, José Firmino, bem como enfatizaram que ela foi a “primeira indígena” a se fixar na Fazenda Nóia. Na primeira narrativa, descrita por Dona Cícera, Mãe Jovina se mudou com esse irmão e outros familiares, por ter encontrado, em Taquarana, terra, trabalho e moradia. Na segunda narrativa, exposta por Dona Tôta, Antônio Firmino já estava nesse município antes da chegada de Mãe Jovina. Ele vivia no Sítio do Meio, que ficava próximo da Fazenda Nóia, mas nunca trabalhou nesta. Mãe Jovina, de todo modo, conforme as duas interlocutoras, juntou-se a ele por causa da morte de seus pais.

Assim que chegou ali, Mãe Jovina se casou com Antônio Camilo, um não indígena e um dos “sobrinhos” de Manoel Nóia. Esse casamento aconteceu em 1939, também em Limoeiro de Anadia, e após isso o recém-casal decidiu se estabelecer num lugar específico da fazenda: a *Grota*, como até hoje é chamada pelos interlocutores. A *Grota* foi o lugar onde o

---

<sup>15</sup> 750ta equivale a 228ha; e “cento e poucas ta”, a pouco mais de 30ha. Os interlocutores utilizam como medida de referência a Tarefa (ta), que em Alagoas corresponde a 3.052 m<sup>2</sup>. As conversões de ta para ha foram feitas por mim.

casal inaugurou o grupo doméstico do qual descendem essas três famílias e o lugar onde elas permaneceram até o falecimento de Mãe Jovina.

A *Grota* consiste no típico acidente geográfico que, em Alagoas, costuma receber essa denominação<sup>16</sup>. Trata-se de uma pequena área<sup>17</sup>, de maior cavidade, na encosta de uma igualmente pequena área, porém mais plana (essa área mais plana é chamada pelos interlocutores de *Chã* e será tratada a seguir). Atualmente, apenas parte da *Grota* está inclusa no território que as famílias possuem. Se as paisagens, como propõe Marc Bealet, “não são mudas”, nos dizem “do presente, do devir, mas sobretudo do passado” (1997, p. 324), parece-me perfeitamente pertinente abordar a *Grota* como uma região-memória (*région mémoire*). Isso significa que ela é um dos suportes da história dos Xukuru-Kariri que estão em Taquarana e que, por sua própria presença, a *Grota* permite que tal história não seja esquecida<sup>18</sup>.

A essa altura, como sinalizei, a Fazenda Nóia compreendia cerca de 30 hectares. No período em que habitavam a *Grota*, as *posses de terra* desse grupo doméstico eram gerenciadas por Mãe Jovina e por Antônio Camilo, que correspondiam às suas principais lideranças político-morais. Essas figuras eram capazes de impedir a continuidade das vendas e das trocas que reduziram consideravelmente aquele território e ganharam força após o falecimento de Manoel Nóia. De acordo com Antônio Neto, sua sogra, Mãe Jovina, costumava lhe dizer as seguintes palavras: “Olhe, meu filho, enquanto eu for viva, aqui ninguém entra, não!”, enfatizando assim que sob a sua administração o território estava protegido da entrada de estranhos. Dona Cícera, por outro lado, destacou a “valentia” do pai, Antônio Camilo, quando se tratava de defender as terras, enfrentando, se preciso fosse, até mesmo os demais herdeiros, que eram seus próprios familiares:

*(...) Meu pai dançava nessa terra com os irmãos, os primos, tudo atrás de meu pai. Teve um dia que meu pai dançou no meio de nove sobrinhos, todos mostrando os braços para ele, meu pai que nem uma carrapeta lá embaixo. Agora não, que se faz uma cerca, passa num instante uma cerca, né?! Nesse tempo era comum, amarrava um bicho onde quisesse, trabalhava onde quisesse. Nós queríamos trabalhar, trabalhávamos. Não tinha dono, não tinha nada. (...)*

---

<sup>16</sup> Além de ser lugares frequentemente habitados por pessoas nas zonas rurais de Alagoas, as grotas se tornaram locais “de moradia e de intensas relações” humanas na capital desse estado, isso a partir da segunda metade da década de 1980, deixando de “ser apenas fenômenos geológicos para se converter em problemas humanos[,] na medida em que grandes quantidades de pessoas passaram a residir nessas regiões de baixadas íngremes, encravadas nos platôs das regiões altas de Maceió” (RODRIGUES, 2018, p. 3).

<sup>17</sup> Isso no caso da Fazenda Nóia, pois em outras localidades rurais de Alagoas, as grotas podem adquirir dimensões bastante largas.

<sup>18</sup> Estou parafraseando o seguinte trecho: “*Ces lieux sont les supports d’une histoire, d’un passé. Par leur seule présence ils permettent de ne pas oublier*” (BEALET, 1997, p. 324). Todas as traduções que aparecem ao longo deste artigo são minhas.

Os interlocutores descreveram que, graças às ações de Mãe Jovina e de Antônio Camilo, nesse período, a *terra era comum*. Eles acrescentavam frequentemente que na *Grota* o território era vivido de maneira distinta do que se dá no presente e avaliavam isso de forma bastante positiva. Explicavam que na *Grota* não havia cercas, como há hoje, que repartem as terras que pertencem a eles daquelas que pertencem aos proprietários vizinhos. “Essa área todinha”, como Antônio Neto relatou, “(...) cento e poucas tarefas, ficaram em comum. (...) Que era para todo mundo trabalhar. Você chegava ali, dizia: ‘Quero uma tarefa de terra para trabalhar’. Você botava uma roça”. Isto é, na época da *Grota* vigorava uma modalidade de gestão do território não orientada pelo ordenamento jurídico. Embora tivesse sido buscada, a legalização da área não se efetivou e a utilização das terras se baseava, desse modo, em “normas específicas”, estabelecidas “nos meandros das relações sociais (...) entre vários grupos familiares” (ALMEIDA, 2008, p. 18).

Na *Grota*, sob o regime da *terra comum*, viviam cinco famílias elementares. Quatro delas eram chefiadas por filhos de Mãe Jovina e Antônio Camilo. A quinta família, por sua vez, correspondia a essas próprias lideranças familiares. “Eram os irmãos todos”, como Dona Joana explica, “Cada qual em sua casinha que nem está aqui [hoje]”. Cada família elementar morava em unidades habitacionais específicas, mas bastante próximas, e cooperavam mutuamente para a reprodução física e simbólica de todos os membros desse grupo doméstico. Seus esforços não se limitavam a promover as condições materiais mais básicas para a sobrevivência dos integrantes dos grupos familiares; simultaneamente, incluíam a reprodução de valores e de conhecimentos, como as memórias e os rituais, constitutivos de seu estoque cultural familiar (BARTH, 2000b)<sup>19</sup>. Tanto que, na *Grota*, havia um salão onde Mãe Jovina atuava como especialista ritual. Salão esse construído pelas famílias para que ela tivesse melhores condições de realizar suas práticas de *cura*<sup>20</sup>.

---

<sup>19</sup> Os estoques culturais resultam das interpretações dos eventos e dos atos levadas a efeito por um ator social, isto é, são as suas experiências (BARTH, 2000b, p. 174). De acordo com Barth, os eventos correspondem “ao aspecto externo do comportamento, aos dados objetivos e mensuráveis do positivismo”; os atos, “ao significado intencional e interpretado do comportamento, o seu significado para pessoas conscientes, com conjuntos específicos de crenças e de experiências. Um evento é um ato em virtude de ser intencional e interpretável” (2000b, p. 173). Com a adição de familiares a estoques culturais, não procuro reformular substancialmente essa noção barthiana, mas sim enfatizar a escala familiar e a importância que os grupos domésticos Xukuru-Kariri assumem, no que diz respeito tanto à indução da cultura, quanto aos processos de controle das experiências de seus integrantes (BARTH, 2003; 2005). Desenvolvi e aprofundi essa ideia em outro trabalho, referente aos Xukuru-Kariri que estão em Palmeira dos Índios, entre os quais a família, como no caso dos Xukuru-Kariri que estão em Taquarana, é também o mais importante princípio de organização social. Ver, nesse sentido, Silva (2020).

<sup>20</sup> Mãe Jovina recebeu o *dom* da cura depois de uma viagem a Juazeiro do Norte (CE), tornando-se, daí em diante, uma das mais *famosas* “curandeiras” da região onde vivia. O *dom* é uma capacidade especial, detida por poucos e que “confere elevado prestígio, pois, o *dom* é algo que não se aprende, mas se ‘recebe’, é de autoria divina, uma ‘graça’ concedida” (MURA, 2013, p. 115). Essa face da vida

Essas famílias conformavam, ali, uma unidade doméstica agregada flexível (*loose household cluster*) (WILK, 1984). Elas compunham um grupo doméstico com vínculos econômicos livres, que não se fechava a relações restritas a elas mesmas para obter recursos. Formavam um grupo doméstico que era delimitado através de “atividades de produção e distribuição”, ao invés de critérios de co-residência (WILK, 1984, p. 224). Tais grupos familiares realizavam trabalhos coletivos na própria *Grota*, envolvendo praticamente todos os membros daquelas famílias extensas, como a labuta nas roças e numa casa de farinha que havia no local e; ao mesmo tempo, prestavam, separadamente, em poucos integrantes de cada grupo familiar, serviços em usinas de cana-de-açúcar (nesse caso, em geral os serviços eram prestados apenas pelos homens e sazonalmente) e para fazendeiros locais (esses serviços sendo prestados tanto por homens quanto por mulheres). O objetivo, de qualquer forma, permanecia sendo o de alcançar a quantidade de recursos necessária para a satisfação das necessidades de todo o grupo doméstico.

Atualmente elas continuam realizando, conjuntamente, trabalhos na própria aldeia. Os roçados ainda são a forma mais comum dessa modalidade de trabalho e servem em geral para o consumo doméstico delas. No entanto, a casa de farinha que existia na *Grota* foi demolida. Agora é possível visualizar somente seus antigos alicerces. Os serviços temporários para fazendeiros e para usinas próximas também permanecem acontecendo. Segundo Dona Cícera, esses trabalhos “fora” são necessários porque a manutenção das roças por si só não dá conta de atender a todas as demandas das famílias. Desse modo, elas prosseguem se perpetuando como um grupo doméstico com vínculos econômicos livres. Pode-se afirmar que essas duas modalidades de trabalho assumem certa continuidade histórica e são sintetizadas em duas categorias de uso corrente entre os indígenas: o *trabalho na roça*, realizado entre eles mesmos, na terra própria; e o *trabalho alugado*, vendendo a força e o tempo de trabalho para os donos de empreendimentos nas suas propriedades particulares.

#### Da Grota à Chã

Mãe Jovina e Antônio Camilo faleceram ao longo da década 1990. Ela primeiro e ele depois. Ainda que tenha vivido mais tempo que a esposa, Antônio Camilo, no final da vida, encontrava-se extremamente doente e isso o impedia de superintender o território de seu grupo familiar.

---

de Mãe Jovina foi bastante ressaltada pelos interlocutores em nossas conversas. Contudo, eles sublinhavam que a eficácia de seu *dom* decorria do fato de Mãe Jovina ser uma especialista ritual *índia*. As considerações e divulgação da excepcionalidade ritual da fundadora do grupo como um resultado de sua condição de indígena é, em certa medida, um efeito e um dos aspectos do processo de reelaboração sociocultural que os Xukuru-Kariri em Taquarana passaram a experienciar a partir da reivindicação da Fazenda Nóia como Terra Indígena. Não abordarei a trajetória de ritual de Mãe Jovina neste artigo. Ver, nesse sentido, Silva (2017, p. 60-66).

Nesse novo contexto, marcado pela ausência não de Manoel Nóia, mas de Mãe Jovina e de seu esposo, os habitantes da Fazenda Nóia decidiram se dirigir outra vez a Limoeiro de Anadia. Lá, eles queriam se respaldar juridicamente para dividir essa fazenda entre si. Contudo, novamente não obtiveram sucesso. Por conseguinte, semelhante ao que ocorreu após o falecimento de Manoel Nóia, novas vendas e novas trocas dessa propriedade voltaram a acontecer, como Antônio Neto elucida:

*(...) um dia nós fomos para Limoeiro [de Anadia]. Cada qual tem a sua versão. Aí quando terminou a versão deles tudinho, o juiz olhou para mim mais a Dra. Maria Estela [conforme o interlocutor, uma funcionária da FUNAI]. Disse: "Seu José, e o senhor, qual a sua versão?". Eu abaixei a cabeça, fiquei, fiquei... Aí o juiz: "Diga, seu José, converse!". Mas a gente para conversar tem que primeiro pensar como vai abrir a boca para não dar problema. Aí eu digo: "Doutor e doutora, vocês todos que estão me ouvindo, nós moramos lá numa grota. Para vir para aqui eu tenho que trazer meu sogro no braço para a chã, para pegar o carro. Meu sogro está doente. Eu queria que, por lei e bondade de vosmecês, botassem esse terreno em impedimento e só um da família vender quando demarcar cada qual o seu". Aí o juiz olhou assim para a advogada. Disse: "Pronto, doutora. Já está tudo resolvido. Está aqui o documento da terra Sr. Luiz Camilo. Vá para Maribondo [a cerca de 25 km de Taquarana], registre e arrume um assessor para dividir". Escute como é a história. Aí ficou. Trouxe o documento ele sendo o representante dos quatro, sabe como é? Isso aqui era um documento só. (...) Aí [Luiz Camilo] foi para Maribondo. Registrou o usucapião do terreno todinho. Na época a gente trabalhava. Meu pai também trabalhava (...). Aí quando eu fui para lá, para perto da casa de Luiz Camilo, banana madura estava se perdendo. Eu digo: "Eita, Joana! Eu vou tirar umas bananas para levar para casa. Na hora que demarcar o terreno, que ficar para ele, eu não pego numa folha". (...) Aí quando eu cheguei lá, minha filha, quando eu tirei a banana, que eu cheguei em casa, ele chegou na minha porta: "Cabra sem vergonha! Você foi tirar as bananas, cabra sem vergonha! Lá é meu!". Eu digo: "O senhor plantou alguma coisa? Já foi dividido o terreno?". [Luiz Camilo disse:] "Eu vou botar vocês na rua!". Eu digo: "Você se lembra com quantos anos está que a gente foi para o juiz? Que era para o senhor arrumar um assessor para dividir o terreno? Ficar cada qual no seu? Agora, tio Luiz, enquanto não dividir lá, eu tiro, que fomos nós que fizemos, foi meu pai que fez. Agora na hora que dividir, o que tocar para o senhor, se aqui tiver um doente e disser 'só fica bom com um chá com um pedacinho de folha que eu for buscar lá', eu não vou". Bem assim foi ele: foi à casa de um rapaz ali em cima chamado Apitasso. Vieram. Aí demarcaram em cinco posses de terra e aí se acabou a questão. Aí ele com raiva pegou e vendeu a esse amigo dele por sete contos. (...)*

Luiz Camilo era irmão de Antônio Camilo e como este um dos "sobrinhos" de Manoel Nóia. O "amigo" de Luiz Camilo – a quem Antônio Neto se refere na narrativa acima – é um fazendeiro de Taquarana chamado Jorge. Foi a esse fazendeiro que, tendo em mãos um documento de usucapião, Luiz Camilo vendeu grande parte da Fazenda Nóia. Ao todo, ele vendeu seis *posses de terra*, pertencentes a donos distintos, situadas ao lado do local onde as famílias estão assentadas no presente momento: a *Chã*. As seis *posses de terra* foram vendidas em conjunto, como se pertencessem todas a Luiz Camilo. Segundo Antônio Neto, cinco dos donos de tais *posses* eram também "sobrinhos" de Manoel Nóia. O sexto dono,

conforme Dona Cícera, era um de seus irmãos, o Pininga. Todos os donos dessas *posses de terra* estão falecidos<sup>21</sup>.

Nas análises dos indígenas, a ausência das atuações de Mãe Jovina e Antônio Camilo, que se punham em defesa do território, foi o que permitiu que novas tentativas de vendas e novas tentativas de trocas de partes Fazenda Nóia se cumprissem<sup>22</sup>; bem como que efetivas vendas e efetivas trocas de parcelas da área, como é o caso dessa venda, negociada por Luiz Camilo, acontecessem. De acordo com os interlocutores, tal venda ocorreu há cerca de 25 anos e contribuiu decisivamente para que eles saíssem da *Grota*. Nomeada de *Chã*, por ser a parte mais plana de seu território, esse é o lugar, composto de 3 hectares, onde as famílias então passaram a morar. O local inclui uma pequena parte da *Grota*, onde os indígenas plantam atualmente algumas roças, mas a maior parte dela (inclusive onde havia casas de membros das famílias) está agora nas mãos de Jorge. A *Chã* não foi vendida a esse fazendeiro porque o *direito* sobre ela pertencia a Antônio Camilo e a seus descendentes, tornando-se, a partir desse evento, a única *posse de terra* que sobrou para os três grupos familiares aqui focalizados.

Nas compreensões desses indígenas, *posse de terra* é uma categoria estreitamente vinculada a de *direito*: algo que alguém possui e que lhe permite deliberar como bem entender sobre as suas *posses de terra*. O *direito* pode ser adquirido via “herança”, como aconteceu com os “sobrinhos” de Manoel Nóia, ou através de transações, como as aludidas trocas e as aludidas vendas. Em ambos os casos, os envolvidos nessas negociações devem se pautar pela “honestidade”. Isso significa que o comprador ou o trocador precisa pagar e/ou entregar à pessoa que tem o *direito* sobre uma *posse* aquilo que foi combinado para “fechar” a transação entre eles. Só assim é que a *posse de terra* vem a ser de seu domínio. Além do mais, deve ser dada especial relevância ao que foi acordado verbalmente entre os realizadores do negócio, pois é isso o que, no fim das contas, sustenta acordos dessa natureza. Não se tratando de algo que se desenrola na esfera jurídica, é crucial agir em conformidade com a resolução acertada, respeitando-a e sendo fiel à “palavra” que se

---

<sup>21</sup> Em nossas conversas, Antônio Neto, primeiramente, citou quatro nomes de donos de *posses de terra* inseridas na área vendida: Luiz Camilo da Silva (o vendedor das terras), Antônio Camilo da Silva (esposo de Mãe Jovina), Olavo Camilo da Silva e Aureliano Miguel de Souza (pai de Antônio Neto). Depois, ele acrescentou um quinto: Domingo Nóia, que conforme os interlocutores, era um “filho adotivo” de Manoel Nóia. Pininga (Antônio Camilo da Silva Filho) foi indicado por outros interlocutores, como pela própria irmã, Dona Cícera.

<sup>22</sup> Antônio Neto disse que conseguiu desfazer algumas dessas trocas ou dessas vendas. Por isso, em alguns casos, tratou-se de “tentativas”. O interlocutor relatou dois exemplos, ambos referentes à venda de terra para usinas de cana-de-açúcar das proximidades: “Aí botaram para vender. Aí venderam para [a usina] Porto Rico. Eu caí em cima com a advogada que era minha prima. Desmanchamos o negócio. Venderam para a [usina] Triunfo. A Triunfo mandou medir o terreno. Eu caí em cima. Desmanchamos o negócio”.

proferiu durante a realização do compromisso. Caso apresente um comportamento contrário a essa expectativa, um ator pode ter a sua conduta reprovada por quem está, como ele, diretamente envolvido na negociação; pelas demais pessoas que assistiram ao evento, ou ainda, por aquelas que terão a possibilidade de avaliá-lo posteriormente, quando o evento lhes for narrado.

É por essa razão que alguns interlocutores argumentaram que, na venda feita a Jorge, Luiz Camilo não “respeitou” o *direito* sobre uma dessas *posses de terra*, as quais pertenciam a Pininga. Luiz Camilo não tinha adquirido esse *direito*, seja via “herança” ou via transação. Dessa forma, para os filhos de Mãe Jovina, essas *posses de terra* foram vendidas arbitrária e “ilegalmente”. Eles sempre destacavam essa dimensão negativa – uma falha moral, como era por eles avaliada – do comportamento de Luiz Camilo. Dona Cícera, por exemplo, afirmou que Luiz Camilo, ao ser o responsável por tal venda, é também o responsável pela redução do tamanho da Fazenda Nóia. Em seu entendimento, isso não devia ser dirigido ao fazendeiro Jorge, que somente comprou as *posses de terra* e não seria o real “culpado” disso ter acontecido. Esse comentário de Dona Cícera aponta para uma avaliação e, em seguida, para a reprovação da atitude de Luiz Camilo. Uma avaliação e reprovação feitas pelos integrantes de uma “comunidade moral” (*moral community*) (BAILEY, 1971)<sup>23</sup> da qual Luiz Camilo faz parte, mas da qual o fazendeiro Jorge se encontrava (e ainda se encontra) excluído. Após essa venda, Luiz Camilo passou a morar num sítio nas cercanias, o Sítio Pai João, porém, não mais com seus familiares.

Jorge ou outros componentes de sua família nunca habitaram aquelas terras compradas. Os interlocutores expressaram que antes o fazendeiro plantava feijão no local, mas essa prática foi abandonada. Hoje o terreno está cercado e ele se limita a deixar ali o seu gado. As seis *posses de terra*, como os indígenas disseram, “criou capim”. Se antes era vivenda humana, agora é algo como o lar de uma vegetação estéril. Bem diferente, como os interlocutores complementaram, do modo como eles se relacionam com o seu território. Apesar de ocuparem um espaço exíguo, não deixaram de nos apresentar as roças que plantam e os alimentos que delas têm a possibilidade de retirar. Ademais, levaram-nos para conhecer duas árvores especialmente significativas para eles: uma mangueira e um coqueiro, plantados, respectivamente, por Seu Comercino e Antônio Camilo, ainda na época na *Grota*.

---

<sup>23</sup> Nos termos de Bailey: “[...] *Anthropologists use the frase ‘moral community’ to refer to those who are prepared to make moral judgements about one another. The immoral man is no less a part of his community than is the moral (i. e. good) man, for he is being judged by the same moral standards. He is treated as a human being, with human standards of fallibility. [...] To have a reputation allows one to be a member of a community, even if the reputation is bad* (1971, p. 7). Assim, uma comunidade moral é composta por pessoas que “*share the same outlook on life; they want the same kinds of things; they have the same way of ‘wording’ the world; they share an allusive, laconic and economical system of*

Mesmo que tais monumentos sejam, nos dias atuais, propriedade de Jorge, pois estão incluídos na área que esse adquiriu, não deixaram de contribuir (como de fato contribuem) para que aquele lugar continue operando como uma região-memória. Essas árvores são marcas visíveis que registram a memória dessas famílias no território que guarda a história delas.

Com a venda consumada por Luiz Camilo, alguns dos filhos de Mãe Jovina também quiseram vender as *posses de terra* que tinham na Fazenda Nóia. Uns o quiseram por já estarem estabelecidos na Aldeia Fazenda Canto, em Palmeira dos Índios; outros, porque desejavam se mudar para lá<sup>24</sup>. Não obstante, como Antônio Neto expressou, antes que tais vendas fossem concretizadas, um acordo foi estabelecido entre eles: quem desejasse se desfazer de suas *posses* deveria negociar as terras que estavam situadas após as margens de um riacho que ainda está incluso no território dessas famílias. Tais vendas, empreendidas pelos filhos de Mãe Jovina, aconteceram. Mas o processo de redução da Fazenda Nóia, através da venda e da troca da área, em curso desde quando Manoel Nóia era vivo, encerrou-se aí. Nessa fazenda, permaneceram apenas as três supracitadas famílias extensas, sendo lideradas, respectivamente, por três filhas de Mãe Jovina: Dona Cícera, Dona Tôta e Dona Joana.

Como já vimos, além de ter reduzido o tamanho de sua área a apenas 3 hectares, esse processo contribuiu para conduzir os três grupos familiares à *Chã*. Mas, a decisão de se mudar para um novo lugar resultou não somente do fato de grande parte da *Grota* estar incluída nas *posses* compradas por Jorge. Dona Cícera descreveu que tinha se tornado cada vez mais difícil transitar pelas estradas da *Grota*. “Pegar carro” para levar alguém ao médico em casos de adoecimento e se deslocar à feira livre na cidade de Taquarana tornaram-se tarefas extenuantes. O que não ocorreria, conforme eles refletiram naquele momento, como Dona Cícera contou, se se mudassem para a *Chã*. Esse novo local poderia lhes oferecer maiores facilidades para se locomover e para acessarem determinados recursos. Portanto, é importante destacar que interesses dos próprios indígenas também colaboraram para o seu movimento de mudança em direção ao novo lugar.

Na *Grota*, Mãe Jovina e Antônio Camilo eram autoridades político-morais que detinham influência em nível amplo, orientando todo esse grupo doméstico e gerenciando o território por ele habitado. Naquele período, ao conferirem maior unidade entre uma multiplicidade de famílias extensas, esse casal conseguia até mesmo evitar que as vendas e as trocas da terra tivessem vez. O falecimento dessas lideranças familiares, similarmente ao

---

*signaling and they conceive of themselves as an entity, ruled by law and regularities and standards of morality, and ranged against a non-moral world outside” (p. 14).*



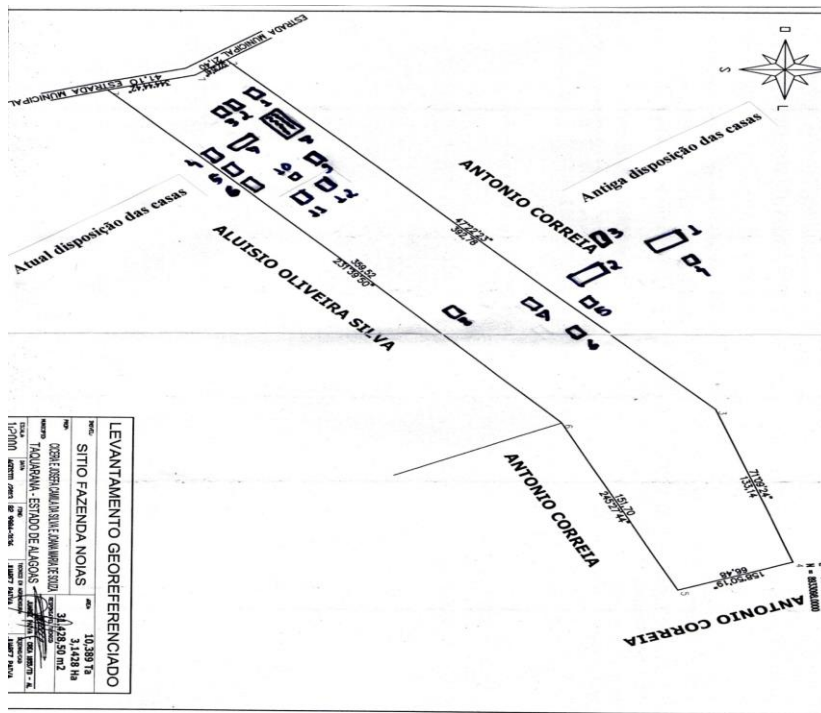
que Mura (2013, p. 68) observou acontecer entre os Pankararu, acompanhou na Fazenda Nóia um processo de autonomização relativa das várias famílias extensas que elas agregavam, as quais a partir de então, ante a sua ausência, passaram a ser encabeçadas pelos filhos do casal. Filhos esses que, sem a presença de figuras que estejam posicionadas acima deles na hierarquia familiar, tornaram-se eles mesmos as principais referências político-morais para as suas respectivas famílias extensas. Eles não conseguem, dessa maneira, ter grande influência como aquele casal, o qual era capaz de influir para além da própria casa. As mortes de Mãe Jovina e Antônio Camilo, nesse sentido, foram fatores importantes para a dinâmica territorial.

Esse processo de redução do território, somado ao falecimento dessas grandes lideranças familiares, acabou provocando transformações na divisão e na distribuição do território entre as três famílias extensas que continuaram na Fazenda Nóia. Conforme os interlocutores, para evitar que novas vendas ou novas trocas acontecessem, há cerca de 25 anos, logo após a saída da *Grota*, eles decidiram distribuir a *Chã* em três fatias iguais. Nessa divisão, que se mantém até hoje, cada uma dessas três *tirinhas de terra*, como Dona Cícera disse, está sob o “domínio” das lideranças de cada um desses grupos familiares. Com isso, os filhos dela ou de suas irmãs, Tôta e Joana, devem construir as suas residências e plantar as suas roças na parte do território correspondente a de suas mães. Porém, não há cercas ou qualquer material físico que separe as *tirinhas de terra*. Como costuma ocorrer entre elas, esse acordo foi feito verbalmente e para se perpetuar carece que cada uma mantenha a sua “palavra”.

---

<sup>24</sup> Essas figuras eram Pininga, Nêga (Maria Camilo), José Camilo e Zé Preto (José Damião). Zé Preto era filho de Pininga, mas foi “criado” por Dona Cícera “como se fosse um irmão”.

CROQUI 1 – DISPOSIÇÃO DAS CASAS



Fonte: Juarez Paiva, 2013. Os desenhos sobre o mapa são meus.

Legenda – Croqui 1	
Antiga disposição das casas (na <i>grota</i> )	Atual disposição das casas (na <i>chã</i> )
1 – Casa de farinha da coletividade	1 – Casa da Dona Cícera
2 – Salão de curas da Mãe Jovina	2 – Casa da Edleide (filha de Dona Cícera) e do Anderson
3 – Casa da Dona Joana	3 – Casa da Josefa (filha de Tôta) e do Cícero
4 – Casa da Tôta	4 – Casa do Cícero (filho de Dona Joana) e da Ana Claudia
5 – Casa da Mãe Jovina	5 – Casa da Edlene (filha de Dona Joana) e do Luciano
6 – Casa do Biu (José Camilo)	6 – Casa do Edmilson (filho de Dona Joana) e da Maria Sineide
7 – Casa da Maria Camilo	7 – Barraca das formações políticas
8 – Casa da Marta (irmã de Antônio Camilo)	8 – Ervas e demais plantas da

	Dona Cícera 9 – Casa da Edna (filha de Dona Joana) e do Samuel 10 – Casinha do Padre Cícero 11 – Casa da Dona Joana e do Antônio Neto 12 – Casa do Ednaldo (filho de Dona Joana)
--	--

Vale ainda ressaltar que essa redução do território impôs também uma maior proximidade entre as famílias e uma transformação na maneira como elas se dispõem pelo solo. Se na *Grota* havia uma maior dispersão entre as suas casas, agora essas estão mais próximas umas das outras e alocadas conforme aquela divisão instituída. Além disso, Dona Cícera salientou diversas vezes que na *Grota* a *terra era comum*. Em geral, após essa afirmação, ela acrescentava que hoje, na *Chã*, seria diferente, pois “se faz uma cerca num instante”. Os interlocutores às vezes explicavam essa aparente ausência de um uso do território parecido com aquele que tinha lugar na *Grota* como uma resultante da própria dinâmica da vida e do modo como essa deve ocorrer agora que estão na *Chã*. Eles lamentavam porque não mais habitariam as suas terras em *comum*. Contudo, continua não havendo cercas que separam as *posses de terra* de cada uma dessas famílias. O que há, efetivamente, são cercas separando as terras delas das do fazendeiro Jorge e de outros proprietários vizinhos. Da *Grota* à *Chã* não parece ter havido uma transformação significativa na modalidade de gestão do território desses grupos familiares. Um território que prossegue, mesmo nas atuais condições, sendo gerido desde um ponto de vista familiar.

### DA GROTA À ALDEIA MÃE JOVINA

A ação de usucapião e a solicitação da ajuda dos parentes

Segundo os interlocutores, tanto as terras adquiridas por Jorge quanto a *Chã* permanecem sem documentação<sup>25</sup>. Kátia (nome fictício), filha desse fazendeiro, em dezembro de 2011, iniciou um processo na Justiça Estadual de Alagoas, visando, através do usucapião, tornar-se a proprietária daquelas terras que seu pai comprou a Luiz Camilo. Em

---

<sup>25</sup> O período em que desenvolvemos o trabalho de campo se caracterizava por um grande clima de tensão entre os indígenas e o supracitado fazendeiro, posto que se tratava do ápice do conflito entre eles. Isso nos impossibilitou de averiguar se existia alguma documentação referente ao território nos cartórios de Taquarana e de aprofundar a pesquisa nessa direção.

virtude disso, em abril de 2013, um oficial de justiça de Taquarana se deslocou à Fazenda Nóia procurando Dona Cícera. Ela foi convocada pelo poder judiciário estadual para, caso quisesse, contestar a ação de Kátia<sup>26</sup>.

A chegada desse oficial de justiça à Fazenda Nóia foi interpretada, por alguns dos interlocutores, como uma tentativa de tomada dos 3 hectares que lhes restaram após o largo processo de redução de seu território, descrito anteriormente. Tentativa de usurpação essa que, como eles também compreenderam, estava sendo encabeçada por Jorge e sua filha.

Antônio Neto, por exemplo, descreveu que o oficial de justiça, chegando ao local de moradia dos indígenas, aproximou-se deles, informou-lhes o motivo de sua visita e solicitou a Dona Cícera que assinasse um documento<sup>27</sup>. Mas, Dona Cícera não consumou esse pedido, acreditando que iria assinar um documento no qual ela mesma confirmava que as *posses de terra* deixadas por seu pai foram compradas por Kátia. O oficial de justiça, incomodado, então afirmou, em tom imperativo, que os indígenas teriam apenas quinze dias para responder à ação judicial. Se não recorressem à justiça dentro desse prazo, como a própria Dona Cícera narra, seriam despejados de seu território:

*(...) Ele veio para eu assinar uma posse que Dona Kátia comprou aqui dentro do território, do sítio (...). Eu disse assim: "Não, e precisa eu assinar?". Ele disse: "Precisa, sim, que a Dona Kátia não comprou?". Eu disse: "Não, mas eu não vendi terra a Dona Kátia. Quem comprou uma posse de terra aí dos outros herdeiros foi o pai dela, que foi essa posse aqui [ao lado de sua casa]. Mas eu não vendi, não". "Mas assine". Digo: "Não. Não vou assinar". Aí ele disse assim: "Tem nada não". Quando eu ia assinar, [Dona Joana] disse: "Assine, não, Ciça!". Bateu na minha mão, assim: "Não assine, não!". Eu disse: "Assino não, que eu não vendi. Nem com ela eu falo, quem dirá eu assinar terra para ela. Se fosse o pai dela, ainda tinha o lado que eu ia assinar, mas para ela eu não assino, não, que eu não vendi terra para o pai dela, não. Eu não vendi terra para ela, não". Ele disse: "Tem duas condições. Ou a senhora assina, ou a senhora tem que recorrer nesses quinze dias. Se a senhora não souber vá tomar explicação na prefeitura com as meninas. Ou nesses quinze dias a senhora será despejada". Aí eu não estou entendendo, que ela não queria nos despejar e no papel estava desse jeito. (...)*

Conhecendo as regras do jogo político local e sabendo que nele fazendeiros e usineiros exercem grande influência, Dona Cícera concluiu que não era pertinente ir à prefeitura de Taquarana, como o oficial de justiça havia lhe sugerido. A maioria dos

---

<sup>26</sup> "Cite-se a confrontante Cícera Camilo da Silva, para querendo, contestar a presente ação no prazo de 15 (quinze) dias" (DESPACHO, 2012).

<sup>27</sup> Provavelmente "dar ciente no referido mandado", como esse agente registrou: "dirigi-me no dia 19/04/2013 às 15h, acompanhado dos Srs. Oficiais de Justiça KLEBER TORRES DE OLIVEIRA e MÁRIO FERREIRA DA SILVA, ao endereço constante no mandado, e aí sendo, PROCEDI A CITAÇÃO de CÍCERA CAMILO DA SILVA, a qual, após ouvir a leitura do mandado, ficou ciente de tudo, aceitou a contrafé que lhe ofereci, porém recusou-se de dar ciente no referido mandado. O referido é verdade, dou fé" (MANDADO, 2013).

funcionários desse órgão municipal, de acordo com ela, poderia facilmente ser “comprada”<sup>28</sup> pelas elites políticas e econômicas da região. Assim, em vez disso, telefonou para os seus familiares da Aldeia Fazenda Canto, aos quais devotava maior confiança e eles lhe indicaram uma advogada.

No decorrer dos anos, mesmo que as três famílias vivessem na Fazenda Nóia e que alguns de seus familiares residissem na Aldeia Fazenda Canto, eles sempre se visitavam<sup>29</sup>. Isso se dava porque nessa aldeia, desde que ela foi fundada nos anos 1950, vive um filho de Mãe Jovina, o José Camilo<sup>30</sup> – há bem mais tempo, portanto, que os outros filhos dela, os quais se mudaram para lá nos anos 1990, após a morte da mãe. Isso também se dava porque, embora não residam nessa aldeia, Dona Cícera, Dona Tôta e Dona Joana possuem *ranchos* (como são chamadas as casas de pau a pique) no Ouricuri – um espaço ritual e sagrado que ocorre mensalmente e no qual a participação de não indígenas é proibida – da Aldeia Fazenda Canto, a contar da década de 1990<sup>31</sup>.

Ademais, Dona Tôta e seu esposo, Seu Comercino, há mais ou menos nove anos integram uma das *retomadas* de terras levadas a efeito pelos Xukuru-Kariri em Palmeira dos Índios: a da Fazenda Salgada, uma área adjacente à Aldeia Fazenda Canto. Quando essa *retomada* teve início, Pininga já estava instalado nessa aldeia e, acompanhado por outros indígenas de lá, ele se dirigiu à Fazenda Nóia para convidar suas irmãs a participarem de tal ação mobilizatória. Em princípio, assim como Dona Tôta, Dona Cícera e Dona Joana também aceitaram o convite, mas Dona Cícera, embora ainda mantenha um *ranchito* nessa *retomada*,

---

<sup>28</sup> Com a população de Taquarana, de um modo geral, Antônio Neto destacou que os indígenas em foco não possuem contendas explícitas. Dona Cícera acrescentou que todos os sábados eles vão à feira da cidade, mas lá ninguém lhes diz nada com relação à demanda que pleiteiam e recentemente tornaram pública. A única figura que publicamente apoiava aquele fazendeiro nesse conflito era o antigo prefeito, que inclusive indicou um advogado para Jorge.

<sup>29</sup> Em certos períodos, essas visitas aos *parentes* que estão em Palmeira dos Índios se tornaram menos frequentes. O que se deu, por exemplo, como Dona Cícera contou, após a morte de Mãe Jovina, quando as três famílias, sem terem em “quem se valer”, dedicavam a maior parte do tempo ao trabalho e não lhes sobrava dinheiro nem espaço para realizar tais viagens. Porém, essas visitas nunca foram encerradas definitivamente.

<sup>30</sup> Os interlocutores também mencionaram um tio, irmão mais novo de Mãe Jovina, que atualmente é a pessoa viva mais idosa da família, embora não tenham dito quando ele se instalou na Fazenda Canto. Encontrei-me com ele algumas vezes quando realizei trabalho em campo, em aldeias Xukuru-Kariri, em Palmeira dos Índios, nos anos de 2016 e 2017. Mas, por causa de sua idade avançada, que o fez perder a capacidade de ouvir e de falar, não foi possível que conversássemos. Cabe ressaltar que além das pessoas mencionadas, os interlocutores disseram que há outros familiares seus na Aldeia Fazenda Canto, embora eu não tenha realizado um mapeamento de quantos e quem são eles.

<sup>31</sup> A presença de seus familiares também deve ter colaborado para isso. A “entrada” no Ouricuri não foi possível antes, como Dona Tôta explicou, porque o então cacique da Aldeia Fazenda Canto, Manoel Celestino, não dava “abertura” para as famílias indígenas que estavam em Taquarana. Mas logo depois que ele deixou o cargo, isso aconteceu. Como discuto adiante, após as mobilizações pela conquista territorial, as idas a esse Ouricuri se intensificaram.

visita-o raramente. Dona Joana, por sua vez, sublinhou que não permaneceu na *retomada* por causa de doenças que acometeram seu marido, Antônio Neto, e por receio de perder as terras deixadas por seu pai. Para Dona Joana, caso todas as lideranças das três famílias tivessem se mudado para o município de Palmeira dos Índios, Jorge facilmente teria conseguido se apossar das suas *posses de terra*.

Entretanto, uma semana após esse convite, Dona Tôta se incorporou à *retomada* da Fazenda Salgada e nela permanece, integralmente, até os dias atuais. Ela passou a ficar, como disse, “indo e voltando”, isto é, entre Palmeira dos Índios e Taquarana, mas é a Fazenda Nóia que, agora, visita pontualmente. Apesar de Dona Cícera, muitas vezes, chamá-la para regressar; e de que, igualmente muitas vezes, Dona Tôta tenha sentido enorme desejo de voltar para esse que, em suas palavras, é o “seu lugar”, uma das razões que fazem com que permaneça na *retomada* é a preocupação em perder os *direitos* ali adquiridos.

Porém, não se trata apenas de um receio em perder tais *direitos*, como se isso se encerrasse em si mesmo. Certa vez, em nossos diálogos, Dona Tôta proferiu as seguintes palavras: “E eu que me importo [com os *direitos*]! Eu já estou velha! Para quê quero mais terra?”. Logo em seguida, contudo, acrescentou: “Mas o cabra que tem neto, tem filho, né?! O jeito que tem... Os maridos [das filhas] de uma hora para outra não tem onde morar, já tem um cantinho, já boto bem dizer num cantinho”. A atenção com a sua família extensa desempenhou um relevante papel para que Dona Tôta decidisse integrar à *retomada* da Fazenda Salgada e é, ainda, um dos principais motivos que a mantêm ali. O que está em jogo, para essa liderança familiar, é a reprodução de seus filhos e a reprodução de seus netos, que com a conquista de mais terras terão melhores condições para viver.

Raquel expôs que, como outros Xukuru-Kariri que estão em Palmeira dos Índios, desde cedo ouviu comentários, proferidos por indígenas *mais velhos*, a respeito dos “índios de Taquarana”. E desde que essa *retomada* – da qual Raquel era uma das principais lideranças<sup>32</sup> – teve início, notou a presença de Dona Tôta, aparentando frequentemente estar “muito preocupada” com os conflitos que estavam acontecendo na Fazenda Nóia. As experiências compartilhadas entre Raquel e Dona Tôta na *retomada* da Fazenda Salgada colaboraram para que as duas estreitassem um relacionamento de amizade, inclusive por seus *ranchos* terem sido construídos um ao lado do outro.

Mãe Jovina se retirou de Palmeira dos Índios há quase um século. Mas isso não fez com que fossem rompidos os laços rituais, políticos e de parentesco mantidos pelos seus descendentes com os seus *parentes* Xukuru-Kariri que habitam tal município. Esses

---

<sup>32</sup> Raquel faleceu em 2018, em decorrência de problemas cardíacos.

relacionamentos, como veremos a seguir, foram cruciais para o processo reivindicatório que as três famílias extensas passaram a vivenciar a partir de 2013.

Os três elementos elencados acima – recapitulando: a) possuir familiares na Aldeia Fazenda Canto; b) ter “entrada” no Ouricuri dessa aldeia e; c) comprometer-se com a luta pela terra ingressando na *retomada* da Fazenda Salgada (algo que, acrescentando-se, é bastante apreciado pelas lideranças que constroem o movimento indígena) – concorreram decisivamente para que o apoio das lideranças dos Xukuru-Kariri que estão em Palmeira dos Índios fosse fornecido àqueles três grupos familiares. Apoio esse mobilizado por Raquel e por seu esposo, Gecinaldo.

As múltiplas interpretações da ação de usucapião

Algumas pessoas que apoiaram essas famílias no período de maior tensão com o fazendeiro Jorge apresentaram percepções distintas das que elas formularam quanto ao significado da ação de Kátia. Rogério<sup>33</sup>, por exemplo, depois de ler os documentos referentes ao processo judicial e de se informar com a advogada que assessorou aqueles indígenas, explicou para eles que Kátia estava tentando legalizar as seis *posses de terra* que Jorge comprou, há mais de duas décadas, a Luiz Camilo. Raquel fez algo parecido. Além do que, de acordo com ela, o oficial de justiça que inteirou Dona Cícera dessa ação de usucapião é que não agiu adequadamente:

(...) Chegaram para eles, eles receberam a intimação, a Dona Cícera recebe uma intimação do juiz para testemunhar o uso daquela terra, que vivia em posse, desde então, da Kátia. Aí o que contam para ela. Quando ela recebe a intimação do juiz, o oficial de justiça chegando, dizendo: “Olhe, sou da justiça”. Ela fica amedrontada. Então ela procura alguém e alguém diz para ela: “Olha, eles estão dizendo aqui que ou a senhora desocupa essa terra no prazo de quinze dias ou eles vão lhe botar para fora”. E essa notícia, estávamos, na época, num momento de muita tensão, vivendo aqui na retomada. Momento de enfrentar a justiça, nos confrontar com os fazendeiros, com os políticos da cidade, com os posseiros. De repente chega essa história aqui, eles chegam apavorados, convidando a gente para ir lá. (...) Como eles têm dificuldades em ler, na comunidade há dificuldade em ler, então eles não sabiam identificar o documento. (...) A intimação está justamente dizendo que é para Dona Cícera se fazer presente no prazo de quinze dias. O juiz a intima a se fazer presente para confirmar aquela história. (...) Só lendo o documento foi que a gente veio entender que se o juiz estava pedindo para ela comparecer no prazo de quinze dias, [era] para dizer se realmente aquela terra, se ela testemunhava que aquela terra, era da Kátia. Já que eles eram vizinhos, eles se confrontavam. Tanto foi chamada ela como os vizinhos da outra parte. (...) Mas já tinham botado essa história na cabeça dela. (...)

No entanto, as explicações dadas por Rogério e por Raquel não foram capazes de mudar o entendimento das famílias. Para elas, eram os 3 hectares de terra deixados por Antônio Camilo que estavam em jogo. Foi essa interpretação da ação de usucapião que, com

---

<sup>33</sup> Rogério é um não indígena, ex-membro do Conselho Indigenista Missionário (CIMI), casado com Meire, uma liderança Xukuru-Kariri, com quem vive na Aldeia Mata da Cafurna, em Palmeira dos Índios.

feito, levou essas famílias a se reivindicarem como um grupo etnicamente diferenciado e a pleitear, a partir de então, a demarcação da Fazenda Nóia como Terra Indígena.

É importante observar que, para tal entendimento, essas famílias não se basearam apenas nesse processo judicial ou no comportamento assumido pelo oficial de justiça. Elas tomaram como referência, para essa formulação, tudo o que experienciaram com Jorge ao longo do tempo. Depois do falecimento de Mãe Jovina, além desse fazendeiro ter se tornado dono de parte de suas terras, alguns dos membros desses grupos familiares trabalharam para ele, *alugados* em condições que, conforme relataram, caracterizaram-se por uma superexploração da sua força de trabalho. Além disso, quando Dona Cícera, que trabalhou para ele durante 13 anos, solicitou a colaboração dele para se aposentar, Jorge se recusou a realizar o seu pedido. Nas palavras de Dona Cícera, antes, ao passar pela Fazenda Nóia, o fazendeiro “dava as horas”, mas, diante das reivindicações que ganharam curso, ele “ficou com raiva” e “agora nem as horas dá”<sup>34</sup>.

Uma cópia desse processo judicial foi enviada, em outubro de 2013<sup>35</sup>, ao Ministério Público Federal (MPF), cuja sede fica Arapiraca (AL). Essa cópia foi recebida pelo órgão em fevereiro do ano seguinte<sup>36</sup>. No seu posicionamento, relativo ao processo, o MPF ressaltou que na Procuradoria da República de Arapiraca tramitava um Procedimento Preparatório, solicitado por Cícera Camilo de Souza (Dona Cícera), cuja finalidade era “apurar se a presente causa versa sobre a disputa de direitos indígenas”. Destacando, em seguida, que no ano de 2010 a FUNAI constatou que na Fazenda Nóia habitavam “índios” da “etnia” Xukuru-Kariri. Com base nisso, o MPF sublinhou que a justiça estadual não tinha competência para lidar com esse conflito (DECISÃO, 2014).

Em virtude da intervenção do MPF, o juiz de Direito da Vara do Único Ofício de Taquarana proferiu, em agosto de 2014, uma “Decisão”. Nessa está registrado que Kátia alegou ter movido a ação de usucapião “por se encontrar, há mais de 15 anos, na posse mansa, pacífica e ininterrupta, sem oposição quanto ao imóvel situado no Sítio Fazenda dos Nórias, zona rural do município de Taquarana”. Esse mesmo documento descreve que o argumento de Kátia foi contestado por Dona Cícera, em três afirmações: a) parte daquele “imóvel” pertencia a Pininga (as *posses* que Luiz Camilo vendeu sem ter o *direito*); b) Kátia

---

<sup>34</sup> Perguntava ou informava que horas eram como uma forma de cumprimentar os indígenas.

<sup>35</sup> “Certifico que, em cumprimento do despacho de fl. 112, extraí cópia de todo o processo e encaminhei-as ao Ministério Público Federal em Arapiraca. O referido é verdade. Dou fé. Taquarana/AL, 31 de outubro de 2013” (CERTIDÃO, 2013).

<sup>36</sup> “Em 13 de fevereiro de 2014 é juntado a estes autos o aviso de recebimento [...] emitido para Ministério Público Federal em Arapiraca” (JUNTADA, 2014).



nunca habitou a área comprada por seu pai; c) Jorge “há algum tempo tenta turbar a posse das terras dos herdeiros de Antônio Camilo da Silva, os quais são indígenas”.

Assim, o juiz decidiu: “Analisando-se os autos, verifica-se a incompetência absoluta desta unidade jurisdicional, uma vez que a presente demanda versa sobre direitos indígenas, cabendo a Justiça Federal o processamento e julgamento, conforme art. 109, XI da Constituição Federal de 1988”. Isto é, o direito sobre aquelas terras não foi alcançado por Kátia desta vez. Até a finalização da pesquisa com as famílias, o que se deu em 2017, não havia indícios do andamento desse processo na Justiça Federal em Alagoas (JFAL).

## ETNIFICANDO AS EXPRESSÕES CULTURAIS

Oficinas de formação política e ida à FUNAI

Pouco depois de interagir com o oficial de justiça, Dona Cícera recebeu de seus familiares que vivem em Palmeira dos Índios a indicação de uma advogada para acompanhar o seu caso. Mas os serviços desta profissional do direito não lhe pareciam ser suficientes, fazendo com que Dona Cícera decidisse recorrer novamente aos seus *parentes*: “Pronto, ano de 2013. (...) Eu cheguei lá na retomada e disse: ‘Raquel, ajuda nós, mulher, me ajuda que estou andando aqui também. Não é porque o povo [é] ruim. Eu não vou morar aqui. (...) Nasci e me criei lá”.

Em apoio às solicitações de Dona Cícera, Raquel e outras lideranças Xukuru-Kariri iniciaram, em 2014, oficinas de formação política com os seus *parentes* que estão em Taquarana e passaram a buscar *aliados* para endossar o que estavam pleiteando. As três famílias extensas construíram uma barraca com galhos de árvores e lona para abrigar essas oficinas e ofereceram alimentação a todos os que delas participaram, fossem indígenas ou não indígenas. Dentre os grupos considerados *aliados*, havia: a Rede de Educação Cidadã (RECID); o Conselho Indigenista Missionário (CIMI) e; a Universidade Federal de Alagoas (UFAL), representada por nós, a equipe do projeto extensão que realizávamos um estudo sobre a coletividade.

Participei de dois desses encontros de formação política. Raquel descreveu que tais encontros foram formulados pelas lideranças indígenas e por missionários do CIMI, levando em conta as necessidades mais urgentes daquelas famílias. Assim, no início das atividades, as lideranças e os missionários, que as coordenavam, discursavam sobre as principais “bandeiras” do movimento indígena contemporâneo: a luta pela terra e; a luta por saúde e por educação escolar diferenciadas. Em seguida, era aberto o espaço para que os membros das famílias questionassem ou comentassem o que havia sido discutido.

Raquel destacou que essas oficinas visaram “despertar” um “sentimento”, uma “vivência” e uma “visão” de “comunidade” naqueles grupos familiares e; fazer surgir, dentre

os seus membros, “lideranças comunitárias”. Além disso, as oficinas tinham a finalidade de demonstrar, para as famílias, a importância que a luta pela terra assume para os povos indígenas:

- (...) como a RECID tinha tido umas experiências com o CIMI, uns trabalhos, umas oficinas aqui com a gente Xukuru-Kariri, aqui da retomada [da Fazenda Salgada], a gente resolveu fazer com eles com o objetivo de fazer eles se sentirem comunidade. Porque eles são indígenas. Eles sabem que são indígenas. Mas a vivência deles como comunidade... Porque eles lá se criaram como família, como pessoa, mas não têm a vivência de comunidade. E o objetivo naquele momento era a gente dar essas formações para que eles tivessem essa visão de comunidade. Que eles comessem a se manifestar como comunidade. De tomar atitudes como comunidade (...).
- Ô Raquel, e assim, as formações, quem coordenava, pelo que eu percebi era você, Gecinaldo e o pessoal do CIMI...
- É. A coordenação foi isso. Foi financiado pela RECID. A gente pediu a parceria – como vocês têm visto nosso trabalho – do CIMI, a RECID e a gente. Então teve toda uma parceria... Da própria comunidade. (...) Então a própria comunidade ela bancou a alimentação (...).
- E assim, qual o objetivo da oficina, o principal objetivo? O que vocês procuram alcançar com essa formação?
- No caso de Taquarana era os fazer ver a necessidade da terra. Para eles enxergarem que eles só conseguem ser comunidade, só conseguem ter saúde, só conseguem ser Xukuru-Kariri se tiverem terra. Então a necessidade era os fazer despertarem para essa luta pela terra. Essa luta para sobreviver. Essa luta para ser Xukuru-Kariri. (...) Taquarana sofre um processo novo, porque as pessoas lideram, mas lideram suas casas. Quem lidera as casas? Mãe e pai. E a liderança de comunidade ela não vem da base da família, ela vem da base da comunidade. E eles não têm base de comunidade. Então, a nossa luta é fazer eles despertarem. A gente consegue identificar alguns já, só que precisa de formação. Então, além de formação, do querer. Então a gente sabe que Taquarana ela pode se erguer ou não como povo, como comunidade. Mas ela não vai se erguer agora, dentro de um ano, dois anos. Isso vai ser um processo. Para Taquarana acordar como comunidade é um processo. E esse processo eles têm que querer (...). Então Taquarana é isso. É um processo para ter resultado. Agora eles precisam querer e a gente precisa estar lá para que eles cresçam nesse processo. (...)

Durante uma dessas oficinas, em setembro de 2014, após as falas dos coordenadores, Dona Joana comentou que ela e seus irmãos não haviam concluído os estudos escolares porque seu pai, Antônio Camilo, impedia-os: “Nós não estudamos. Nós queríamos estudar, mas nosso pai não deixou. A gente foi educada no cabo da enxada”. Raquel concordou com a importância de obter formação escolar, expressa na fala de Dona Joana. Porém, acrescentou que, no caso dos indígenas, isso devia ocorrer de maneira diferenciada, de modo a ser levado em conta as especificidades étnicas dessas coletividades, algo como uma “pedagogia indígena” que apenas indígenas são capazes de desenvolver. Continuando, Raquel indagou a Dona Joana: “A Dra. Claudia e o professor Rogério não sabem ensinar o Toré, sabem? A Dra. Claudia e o professor Rogério não sabem ensinar o nosso ritual, sabem?”. Citando dois dos mais destacados sinais diacríticos (BARTH, 2000a) das coletividades indígenas do Nordeste, o Toré e o Ouricuri (“nosso ritual”), Raquel reforçava a importância, dali em diante, de as famílias investirem num processo de etnificação de suas expressões culturais, inclusive no que concernia aos processos educativos formais. Essa liderança frisava o destaque que a fronteira étnica deveria receber, a partir de então, como um princípio de organização social para esses grupos familiares.

Essas oficinas culminaram na ida de alguns dos Xukuru-Kariri que estão em Taquarana à FUNAI, em dezembro desse mesmo ano. No prédio do órgão indigenista oficial, em Maceió, em conversa com Frederico Vieira Campos (na época Administrador e Coordenador da Coordenação Regional Nordeste I/FUNAI), eles protocolaram a entrega de um documento, elaborado e assinado por eles próprios durante aquelas oficinas. Nesse documento, essas famílias exigiam: o reconhecimento como grupo etnicamente distinto; a assistência da FUNAI e; a imediata demarcação de seu território como Terra Indígena<sup>37</sup>. Para tanto, contaram com o suporte de lideranças da Fazenda Canto, como Gecinaldo e o Pajé Celso Celestino. Membros da equipe do projeto de extensão, como a professora Claudia Mura e eu, também estávamos presentes nesse dia, atuando como pesquisadores e *aliados* das famílias.

O documento foi encaminhado pela FUNAI/Maceió à sede do órgão indigenista em Brasília (DF) ainda em dezembro de 2014. Mas, seria respondido pela Coordenação Geral de Identificação e Delimitação (CGID/FUNAI) somente em junho de 2015. Quando respondeu, a FUNAI/Brasília informou estar aberta ao recebimento de informações preliminares, de cunho antropológico e etno-histórico, sobre os Xukuru-Kariri que estão em Taquarana. Com isso, como completou, poderia realizar uma avaliação mais minuciosa dessa reivindicação indígena. Mas frisou que não poderia prever a constituição de grupo técnico multidisciplinar para iniciar os estudos e demarcar a área no âmbito do Plano Plurianual (PPA) 2012-2015. Essa imprevisão prosseguiu nos anos posteriores em virtude dos cortes de recursos da FUNAI realizados pelo Governo Federal, nas presidências de Dilma Rousseff e Michel Temer, e prossegue atualmente, com os ainda mais intensos ataques aos direitos e coletividades indígenas realizados pelo governo de Jair Messias Bolsonaro.

Mudando o topônimo

É também através das relações com a terra que as pessoas constroem e afirmam identidades coletivas (BENSA, 1996, p. 2). Como Alban Bensa observa, as “construções genealógicas e as referências articuladas à paisagem constituem duas formas complementares de fazer significar – de dizer, de escrever – a identidade” (1996, p. 4). Os topônimos, como o autor continua,

“[...] induzem a uma relação de equivalência entre os lugares considerados como emblemas dos grupos e os ancestrais destes últimos. Se cada topônimo pode funcionar como patronímico, os lugares predispostos para esta conversão são aqueles nos quais os ancestrais apareceram, passaram ou se instalaram [...]. Como as coisas, os lugares – por sua mera perpetuidade – conservam todo o passado, toda a sociedade” (1996, p. 2).

---

<sup>37</sup> O documento também foi entregue a outros órgãos e conselhos como o Ministério Público Federal (MPF), a Secretaria Especial de Saúde Indígena (SESAI), o Conselho Distrital de Saúde Indígena de Alagoas e Sergipe – Maninha Xukuru-Kariri e a Secretaria de Estado da Educação (SEE).

Assim, se as terras das famílias sempre se chamaram Fazenda Nóia em referência a Manoel Nóia, uma emblemática figura que lhes deixou essa fazenda como herança, na segunda metade de 2014, isso mudaria. A reivindicação da área como Terra Indígena já havia sido publicizada. Logo, os Xukuru-Kariri que estão em Taquarana, refletindo sobre o que estavam experienciando, decidiram alterar o topônimo de seu território. Agora, ele iria se denominar *Aldeia Mãe Jovina*. Por ser a “primeira índia” a chegar à Fazenda Nóia, Mãe Jovina era sempre lembrada como alguém que dispunha de grande desenvoltura para lidar com questões como a gerência da terra; era também “famosa” por ser detentora de excepcionais capacidades rituais, as quais derivavam, no entender dos interlocutores, justamente do fato de ser uma especialista ritual *índia*. Em virtude de todos os eventos narrados até aqui, ela passou a ser considerada a mãe não somente desses indígenas, mas a mãe da própria aldeia onde eles gostariam de viver e que passaram, daí em diante, a se esforçar para construir. Mãe Jovina se tornou uma das mais importantes referências (talvez eu possa dizer que a mais importante) no processo de reelaboração sociocultural que esse grupo vivencia e promove no presente momento.

Valorizando o Ouricuri e etnificando a Festa de Padre Cícero

O conflito com o fazendeiro Jorge desencadeou um processo de reorganização e reelaboração sociocultural e política entre os Xukuru-Kariri que estão em Taquarana, conduzido em larga medida por esses próprios indígenas, que se articularam com outros indígenas e com não indígenas. Esses acontecimentos e essas transformações – a realização das oficinas de formação política, a reivindicação na FUNAI e a mudança do nome de seu território – expressavam os efeitos, ainda que de forma incipiente, de um processo de territorialização dessas famílias indígenas.

No entanto, não se trata meramente de uma “política de diferença” (HALL, 2011). A construção de uma fronteira étnica não representa, unicamente, uma ação política “para fora”. O processo de territorialização não é um movimento de mão única, operado por agências externas e de caráter homogeneizador (PACHECO DE OLIVEIRA, 2016b, p. 210 e 217). Ele impacta profundamente um grupo social, afeta o seu íntimo, incluindo suas esferas moral e religiosa.

Na casa de Josefa (filha de Dona Tôta), por exemplo, durante uma conversa, quando Edleide mencionou as fortes dores que sentiu no dia anterior e que, por isso, “quase morria”, ela foi repreendida por sua mãe, a Dona Cícera. Para esta, aquilo havia acontecido porque Edleide não cumpriu todas as prescrições do Ouricuri:

*(...) Se você sabe que não podia tomar cerveja, que ontem era o Ouricuri de lá, hoje [ainda] é Ouricuri, que de ontem para hoje nós não podemos beber, não [podemos] fazer nada, e vai fazer, pouco ganha (...). Olhe, quem participa do Ouricuri [sabe que] não é brincadeira! (...). O respeito com lá, [ainda] que estejamos aqui, não é o mesmo, não?! (...).*

As regras estipuladas a quem participa desse ritual devem ser rigidamente respeitadas e cumpridas. Caso isso não ocorra, como a interlocutora continuou, o indígena em questão pode ser punido, inclusive sofrendo de doenças e mal-estares, como tinha acontecido a Edleide. O Ouricuri, um dos mais salutaris itens étnicos dos Xukuru-Kariri, estava sendo cada vez mais valorizado por tais famílias, contribuindo substantiva e cotidianamente para o processo de etnificação de suas expressões culturais. Dona Tôta destacou que ela e suas irmãs, com todos os netos, só não participavam do *ritual indígena* da Aldeia Fazenda Canto nas ocasiões em que ficavam sem dinheiro para custear o deslocamento até Palmeira dos Índios.

Em outra direção, de acordo com os interlocutores, em vista do processo de venda e de troca da Fazenda Nóia, com receio de perder seu território, Dona Joana fez uma promessa a Padre Cícero. Se eles conseguissem se manter ali, ela iria realizar anualmente um evento em homenagem a esse padre, no qual rezaria um terço e queimaria dez dúzias de fogos de artifício. Assim se sucedeu.

Ao longo do tempo, a Festa de Padre Cícero, como é chamada, ganhou uma importância especial para as famílias, reunindo diversas pessoas, indígenas e não indígenas (indígenas que vivem em Palmeira dos Índios, vizinhos, compadres e até autoridades locais de Taquarana). Essa festa ocorre no último sábado de outubro e, além das preces a Padre Cícero, conta agora com a realização de um Toré, “puxado” pelos Xukuru-Kariri que habitam a Aldeia Fazenda Canto. Com os últimos acontecimentos, a festa passou a ser considerada um evento característico dos Xukuru-Kariri em Taquarana.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS: A “BASE DA COMUNIDADE” E A “BASE DA FAMÍLIA”

A criação da Aldeia Fazenda Canto, em 1952, significou o segundo processo de territorialização dos Xukuru-Kariri que estão em Palmeira dos Índios. Esse segundo processo ocorreu, assim, bem antes que o segundo processo de territorialização dos Xukuru-Kariri que estão em Taquarana, os quais o vivenciam nos dias correntes. Isso traz algumas implicações e em certa medida distingue os dois grupos – o que não quer dizer que eles façam parte de grupos étnicos distintos.

De forma semelhante ao que se verificou entre os Tabajara no Litoral Sul da Paraíba, as famílias indígenas na Fazenda Nóia sofreram ao longo do século XX “uma extensão dos efeitos da terceira fase do primeiro processo de territorialização, os índios chegando a perder, a partir da década de 1950, até mesmo o controle sobre os exíguos espaços a eles destinados após a reforma introduzida pela Lei de terras de 1850” (MURA, F.; PALITOT; MARQUES, 2015, p. 111). Mura, Palitot e Marques (2015, p. 111-112) descreveram que essa

“fragilidade política e territorial” impedia esses Tabajara de em tão pouco tempo elaborar “uma nova unidade sociocultural mediante o estabelecimento de uma identidade étnica diferenciadora” ou de instaurar “mecanismos políticos especializados”, já que o seu segundo processo de territorialização tinha se iniciado há apenas 4 anos.

O mesmo pode ser observado entre os Xukuru-Kariri no município de Taquarana. Diferentemente dos *parentes* que vivem em Palmeira dos Índios, até eu finalizar minha pesquisa não havia, por exemplo, caciques, pajés ou lideranças indígenas nessa coletividade; também não houve, até a aquele momento, a fundação de um Ouricuri específico. Ou seja, os membros dessas três famílias continuavam participando do *ritual indígena* que ocorria na Aldeia Fazenda Canto.

Foi por isso que, como Raquel relatou, as oficinas de formação política pretendiam, dentre outras coisas, formar “lideranças de comunidade”, que “não vêm da base da família”. A intenção era instituir “mecanismos de tomada de decisão e de representação” (PACHECO DE OLIVEIRA, 2016b, p. 205) e suscitar um maior grau de centralização política (a “base da comunidade”), em contraste com a forma de organização segmentar das famílias na *Aldeia Mãe Jovina*, baseada em “lideranças de casas”, em “pais” e em “mães”, isto é, em lideranças familiares.

Essas famílias viveram um período ainda maior que os Xukuru-Kariri em Palmeira dos Índios, no qual a fronteira étnica não operou como o seu principal princípio organizativo. Mas foi justamente o fato de existir entre elas uma “base da família” – isto é, uma modalidade de organização social em que as famílias extensas são as unidades sociológicas fundamentais – que deu condições para que conseguissem recentemente se articular e reivindicar uma identidade étnica diferenciadora.

Alguns autores, nos últimos tempos, vêm ressaltando o modo como as identidades e organizações domésticas podem operar como motores para as articulações sociais e culturais. Nessa perspectiva, a dissolução dos grupos étnicos no Nordeste, no século XIX, não significou, simultaneamente, o desfazimento de comunidades políticas locais, fundadas em relações de parentesco e no compartilhamento de experiências, cosmovisão e quadro moral de referência, os quais resultam da interação entre diferentes grupos domésticos habitantes de uma mesma região (MURA, F; SILVA, 2011, p. 112-113). Num contexto em que a fronteira étnica não representou o princípio organizativo mais saliente, como Mura destacou para os Pankararu, é “fundamental realçar a importância das identidades familiares, que, diversamente das identidades étnicas, parecem ser menos frágeis em face das ações violentas e compulsórias do Estado” (2013, p. 42).

Essas famílias mantiveram uma identidade familiar específica, que se assenta nas memórias sobre Mãe Jovina, bem como fazem parte de uma comunidade política local (MURA, F; SILVA, 2011, p. 112-113) que, ao longo do tempo, alargou-se para além da Fazenda

Nóia. Foi isso o que lhes permitiu acionar seus vínculos de parentesco e suas redes de relações políticas e rituais com familiares e outros *parentes* da Aldeia Fazenda Canto, reivindicando o reconhecimento oficial como grupo étnico e a demarcação de seu território como Terra Indígena.

Apesar da distância espacial, do amplo espaço geográfico abrangido por seus processos de mobilidade, essa comunidade política local, que liga os Xukuru-Kariri em Taquarana e os Xukuru-Kariri em Palmeira dos Índios, não foi diluída ao longo do tempo. Como Weber, há bastante tempo, já havia sugerido, é a comunidade política quem “costuma despertar, em primeiro lugar, por toda parte, mesmo quando apresenta estruturas muito artificiais, a crença na comunhão étnica, sobrevivendo esta geralmente à decadência daquela” (WEBER, 2012, p. 270). É dessa maneira – mediante um processo de reelaboração sociocultural amplo, que inclui a revisão do próprio passado e dos significados que atribuem ao seu território – que essas três famílias extensas têm galgado de *Grota*, um acidente geográfico que conduz à invisibilidade dos coletivos humanos, à condição de *Aldeia Mãe Jovina*.

Como Barth nos recorda, é necessário que nos libertemos “da ideia de história apenas como uma fonte objetiva e causa da etnicidade, vendo-a como uma retórica sincrônica – uma luta para se apropriar do passado” (2003, p. 21). Para essa luta, protagonizada aqui por três famílias extensas juntas aos seus *aliados*, a nossa presença (os pesquisadores), durante aqueles processos reivindicatórios, operou como uma importante peça. Retomando as palavras de Raquel: “Taquarana é isso. É um processo para ter resultado”. Um resultado por ora não previsível, mas que dependerá do modo como essas famílias irão interpretar, nos próximos anos, todas as suas experiências discutidas ao longo deste trabalho. Dependerá de que apropriação farão do próprio passado e de como reelaborarão o seu estoque cultural familiar.

## REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Alfredo Wagner Berno de. **Terra de quilombo, terras indígenas, “babaçuais livres”, “castanhais do povo”, faixinais e fundos de pasto: terras tradicionalmente ocupadas.** 2ª ed. Manaus: PGSCA/UFAM, 2008.

ANTUNES, Clóvis. **Índios de Alagoas: documentário.** Maceió: Governo de Alagoas, 1984.

\_\_\_\_\_. **Wakona-Kariri-Xucuru.** Aspectos sócioantropológicos dos remanescentes indígenas de Alagoas. Maceió: Imprensa Oficial, 1973.

ARRUTI, José Maurício P. A. Morte e vida do Nordeste indígena: a emergência étnica como fenômeno histórico regional. **Estudos históricos**, v. 8, n. 15, p. 57-94, 1995.

BAILEY, F. G. Gifts and poison. In: BAILEY, F. G. (Org.). **Gifts and poison: the politics of reputation.** Oxford: Basil Blackwell, 1971. p. 1-25.

BARTH, Fredrik. Etnicidade e o conceito de cultura. **Antropolítica**, v. 2, n. 19, p. 15-30, 2005.

\_\_\_\_\_. Os grupos étnicos e suas fronteiras. In: BARTH, Fredrik. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000a.

\_\_\_\_\_. Por um maior naturalismo na conceptualização das sociedades. In: \_\_\_\_\_. **O guru, o iniciador e outras variações antropológicas**. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2000b. p. 167-186.

\_\_\_\_\_. Temáticas permanentes e emergentes na análise da etnicidade. In: VERMEULEN, Hans; GOVERS, Cora (Orgs.). **Antropologia da etnicidade**. Para além de *Ethnic groups and boundaries*. Lisboa: Fim de Século, 2003. p. 19-44.

BEALET, Marc. Religion et région mémoire: esquisse d'une territorialité par le biais de la géographie de la mémoire. **Norois**, v. 44, n.174, p. 317-329, 1997.

BENSA, Alban. La memoria de los lugares entre los Kanaks de Nueva Caledonia ("La Gran Tierra"). In: \_\_\_\_\_. **Nueva Caledonia**. Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas (UNICACH), 1996. p. 26-33.

HEREDIA, Beatriz Maria Alasia de. **Formas de dominação e espaço social: a modernização da agroindústria canavieira em Alagoas**. São Paulo: Marco Zero, 1988.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Rio de Janeiro: DP&A, 2011.

IORIS, Edviges M. Memory regimes, struggles over resources and ethnogenesis in the Brazilian Amazon. **Vibrant**, v.2, n.15, p. 1-23, 2018.

LITTLE, Paul. Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. **Anuário Antropológico**, v. 28, n. 1, p.251-290, 2003.

MURA, Claudia. **Todo mistério tem dono! Ritual, política e tradição de conhecimento entre os Pankararu**. Rio de Janeiro: Contracapa, 2013.

MURA, Fabio. **À procura do "bom viver": território, tradição de conhecimento e ecologia doméstica entre os Kaiowa**. Rio de Janeiro: ABA, 2019.

MURA, Fabio; PALITOT, Estevão Martins; MARQUES, Amanda Christinne Nascimento. **Relatório Tabajara: um estudo sobre a ocupação indígena no litoral sul da Paraíba**. João Pessoa: UFPB, 2015.

MURA, Fabio; SILVA, Alexandra Barbosa da. Organização doméstica, tradição de conhecimento e jogos identitários: algumas reflexões sobre os povos ditos tradicionais. **Raízes**, v. 33, n. 1, p. 96-117, 2011.

O'DWYER, Eliane Cantarino. Etnicidade e direitos territoriais no Brasil contemporâneo. **Iberoamericana**, v. 11, n. 42, p. 111-126, 2011.

OLIVEIRA, Tomas Paoliello Pacheco de. **Revitalização étnica e dinâmica territorial: alternativas contemporâneas à crise da economia sertaneja**. Rio de Janeiro: Contracapa, 2012.

PACHECO DE OLIVEIRA, João (Org.). **A viagem da volta: etnicidade, política e reelaboração cultural no Nordeste indígena**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Contracapa, 2004.



\_\_\_\_\_. **“O nosso governo”**: os Ticuna e o regime tutelar. São Paulo/Brasília: Marco Zero/MCT/CNPq, 1988.

\_\_\_\_\_. Prefácio. In: \_\_\_\_\_. **O nascimento do Brasil e outros ensaios**: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016a. p. 7-44.

\_\_\_\_\_. Uma etnologia dos “índios misturados”? situação colonial, territorialização e fluxos culturais. In: \_\_\_\_\_. **O nascimento do Brasil e outros ensaios**: “pacificação”, regime tutelar e formação de alteridades. Rio de Janeiro: Contra Capa, 2016b. p. 193-228.

PALMEIRA, Moacir. Casa e trabalho: notas sobre as relações sociais na *plantation* tradicional (1977). In: WELCH, Clifford Andrew et al. (Orgs.). **Camponeses brasileiros**: leituras e interpretações clássicas. V. 1. São Paulo: UNESP, 2009. p. 203-206.

RODRIGUES, Fernando de Jesus. **“Viver e morrer nas grotas”**: grotas da Alegria (relatório de pesquisa). Maceió: 2018 (não publicado).

SILVA JÚNIOR, Aldemir Barros da. **Aldeando os sentidos**: os Xucuru-Kariri e o serviço de proteção aos índios no agreste alagoano. Maceió: EDUFAL, 2013.

SILVA, Wemerson Ferreira da. **“Essa terra é complicada!”**: território e etnicidade entre os Xukuru-Kariri em Taquarana (AL). 2017. 162 f. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Ciências Sociais) – Instituto de Ciências Sociais – Universidade Federal de Alagoas – Maceió.

\_\_\_\_\_. **“É de família, é tradição”**: território e organização social entre os Xukuru-Kariri no agreste alagoano. 2020. 223 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Museu Nacional – Universidade Federal do Rio de Janeiro – Rio de Janeiro.

WEBER, Max. Comunidades étnicas. In: \_\_\_\_\_. **Economia e sociedade**: fundamentos da sociologia compreensiva. 4ª ed. Brasília: UNB, 2012. p. 267-277.

WILK, Richard R. **Households in process**: agricultural change and domestic group transformation among the Kekchi Maya of Belize. In: NETTING, R. McC.; WILK, R. R.; ARNOULD, E. J. (Orgs.). **Households: comparative and historical studies of the domestic group**. Berkeley: University of California Press, 1984. p. 1-28.

Recebido em 3 de fevereiro de 2020.  
Aprovado em 22 de abril de 2020.